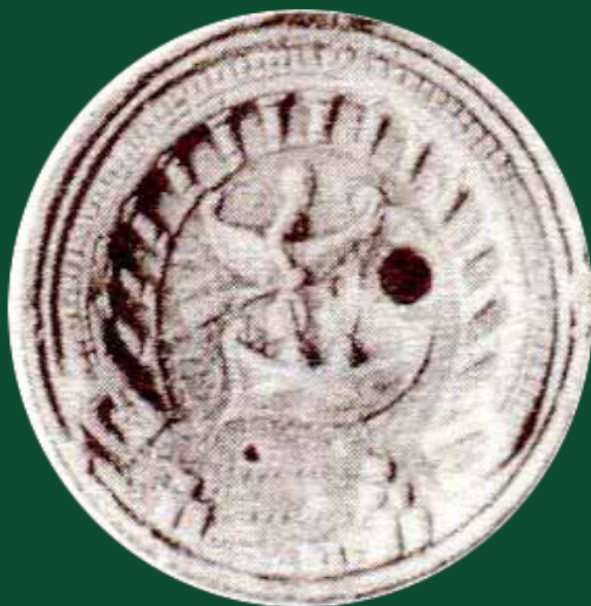


ISSN 2036-587X

ὄρμος

n.s. 13-2021

Ricerche di storia antica



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società



INDICE

Gaetano Arena, <i>I «cuochi dell'imperatore»: Commodo e l'elefante</i>	1
Alessandra Coppola, <i>Platone tra Erodoto ed Ecateo di Mileto</i>	33
Enrico Corti, <i>L'influenza delle immagini sul racconto storico: Damia e Auxesia, tra Erodoto e Pausania</i>	41
Maria Intrieri, <i>La philia interstatale tra eunoia, pistis e utile in Isocrate</i>	56
Cesare Letta, <i>La presunta collegialità diseguale della magistratura suprema romana e del decemvirato in Cassio Dione</i>	92
Jorge Martínez-Pinna, <i>La dedicación religiosa de Tarquinio el Soberbio</i>	104
Laura Mecella, <i>Piero Treves lettore di Virgilio e Orazio: riflessioni intorno ai bimillenari del 1930 e del 1935</i>	139
Nicola Nenci, <i>The Oldest on Record. A Study on the Sikyonian Kings Lists</i>	173
Pierfrancesco Porena, <i>Verso la provincializzazione dell'Italia romana: la carriera di A. Vitellius Felix Honoratus durante il principato di Valeriano e Gallieno</i>	251
Antonietta Provenza, <i>Di madre in figlio: fuoco, punizione e riti nella Pitica III di Pindaro</i>	287
Simone Rendina, <i>Pagan Memories, National Myth Felix Dahn's Julian der Abtrünnige and Erinnerungen</i>	314
Sergio Roda, <i>Teoria della complessità e impero romano. Un'ipotesi di indagine</i>	327
John Thornton, <i>L'internazionale aristocratica e la plebe romana. Considerazioni su un libro recente</i>	361
Paolo A. Tuci, <i>Demagogues and Demagogy in the Attic Orators</i>	384

on line dall'11.12.2021



CONTENTS

Gaetano Arena, <i>The «Emperor's Cooks: Commodus and the Elephant</i>	1
Alessandra Coppola, <i>Plato between Herodotus and Hecataeus of Miletus</i>	33
Enrico Corti, <i>Iconography and Historical Account: Damia and Auxesia in Herodotus and Pausanias</i>	41
Maria Intrieri, <i>Interstate philia between eunoia, pistis and Advantage in Isocrates</i>	56
Cesare Letta, <i>The Alleged 'Unequal Collegiality' of the Supreme Roman Magistracy and of Decemvirate in Cassius Dio</i>	92
Jorge Martínez-Pinna, <i>The Religious Dedication of Tarquinius Superbus</i>	104
Laura Mecella, <i>Piero Treves Reading Virgil and Horace: Observations on the Bimillenary Celebrations of 1930 and 1935</i>	139
Nicola Nenci, <i>The Oldest on Record. A Study on the Sikyonian Kings Lists</i>	173
Pierfrancesco Porena, <i>On the Way to the Provincialisation of Roman Italy: the Career of A. Vitellius Felix Honoratus during the Reign of Valerian and Gallienus</i>	251
Antonietta Provenza, <i>From Mother to Son. Fire, Punishment and Rites in Pindar's Pythian Ode 3</i>	287
Simone Rendina, <i>Pagan Memories, National Myth Felix Dahn's Julian der Abtrünnige and Erinnerungen</i>	314
Sergio Roda, <i>Theory of Complexity and Roman Empire. A Hypothesis of Investigation</i>	327
John Thornton, <i>The International of the Aristocracies and the Roman Plebs. Apropos of a Recent Book</i>	361
Paolo A. Tuci, <i>Demagogues and Demagogy in the Attic Orators</i>	384

on line dall'11.12.2021



ANTONIETTA PROVENZA

Di madre in figlio: fuoco, punizione e riti nella *Pitica* III di Pindaro

Dedicata al tiranno Ierone di Siracusa in un momento di intensa sofferenza a causa di una malattia febbrile, la *Pitica* III di Pindaro¹ è interamente percorsa dal motivo della difficoltà e del fallimento della relazione umana con la divinità, che si configura miticamente nella sconfitta conseguente all'aspirazione a valicare i limiti imposti dalla superiorità del divino, paradigma per un presente di necessaria accettazione della caducità e della morte come condizione ineluttabile anche per gli individui più prestigiosi². L'esempio mitico dell'errore, dell'«accecamiento» (24, ἀνάτα) di Coronide e del figlio Asclepio, offre lo sfondo al presente del tiranno, in cui domina la sofferenza della malattia, mentre il passato glorioso delle imprese belliche e delle vittorie agonali rappresenta solo una lontana parvenza, all'interno di un contesto in cui il canto del poeta intende rivestire una funzione consolatoria.

L'immagine del fuoco rappresenta il legame tra il mito e l'attualità della condizione di Ierone, in un ambito delfico che solo marginalmente si

Tranne dove sia diversamente indicato, le traduzioni dal greco sono mie.

¹ Per un inquadramento generale dei temi e dell'impostazione dell'ode mi limito a rinviare a YOUNG 1968, 27-68; GENTILI in GENTILI 2006⁴, 75-84 (da questo volume sono tratte le traduzioni dei versi della *Pitica* III qui riportati); ROBBINS 2013; CURRIE 2005, 344-405; MORGAN 2015, 260-299.

² Tra le ipotesi avanzate per l'occasione e la datazione dell'ode – il cui *terminus post quem* è costituito dalla fondazione di *Aetna* (cf. Diod. 11, 49, 1; Ierone è detto Αἰτναῖον ξένον, 'ospite etneo', in *Pyth.* 3, 69) nel 476-475 a.C. – emerge quella secondo cui Pindaro commemorerebbe una sconfitta del tiranno di Siracusa in recenti agoni pitici, molto probabilmente quelli del 474 a.C., risalendo a quell'anno o ad un periodo immediatamente successivo (cf. CINGANO 1991, 101; CURRIE 2005, 344-345; MORGAN 2015, 269-270).



delinea in relazione all'occasione dell'ode – e tanto più marginale appare quanto meno celebrativo è il componimento –, mentre assume rilievo come retroscena delle vicende mitiche che in essa si esprimono³: se, da un lato, i fatti relativi a Coronide e Asclepio evidenziano la necessità dell'accettazione del limite, dall'altro, il richiamo a Semele e Dioniso, che manifestano importanti analogie e differenze coi primi, si può connettere con la compresenza e il contemperarsi di Apollo e Dioniso nel santuario. D'altro canto, il poeta sembra scorgere proprio nel mito di Dioniso, e nei riti a lui connessi, il superamento della difficile condizione del tiranno, per il quale la morte rappresenta l'inevitabile conseguenza dei mali di cui soffre⁴.

Metafora della febbre che affligge Ierone, il motivo del fuoco percorre l'ode sia attraverso questi miti – simmetrici per la modalità delle nascite di Asclepio e Dioniso, ma opposti per le condizioni del loro passaggio dallo statuto eroico alla condizione divina, e per il destino delle loro madri –, sia per il riferimento all'attualità del culto della Grande Madre, a cui Pindaro intende rivolgersi per la malattia del tiranno, evocando nel ricordo le fanciulle tebane che onorano la dea proprio dinanzi alla sua dimora.

³ Insieme con Apollo, il culto delfico celebrava con peani anche Asclepio: la prima testimonianza sembra costituita da un frammento di Sofocle (73a RADT = 737b PMG; IG II² 4510; cf. RUTHERFORD 2001, 39, 461-462). Molto significativi, per gli aspetti rituali e culturali a cui appaiono connessi, sono i peani epigrafici per Asclepio, rinvenuti in diverse località. Tra questi, il peana eritreo (cf. LEVEN 2011, 286-294), di cui sono state rinvenute quattro versioni in luoghi diversi (la più antica nell'*Asclepieion* di Erythrae, datata dal Wilamowitz al 380-360 a.C.; altre sono state scoperte a Tolemaide, in Egitto [97 d.C.], nell'*Asclepieion* di Atene [I-II sec. d.C.] e a Dione, in Macedonia [II sec. d.C.]), presuppone, nell'estensione dell'epiteto 'Peana' da Apollo al figlio, *a gradual transfer of the power from the father to the son, and [...] the combination of ritual performance and performative language* (LEVEN 2011, 291). Un processo di assimilazione di Asclepio col padre Apollo si esprime, per altri versi, nel Peana di Isillo (cf. EDELSTEIN 1998², T 594; FURLEY-BREMER 2001 1, 233-236; LEVEN 2011, 317-328), rinvenuto ad Epidauro e risalente alla seconda metà del IV secolo o all'ultimo quarto del III. In esso Asclepio manifesta nel suo nome – fatto derivare da *Aigla*, il nome della madre – lo 'splendore' della salute, una luminosità foriera di benefici che sembra contrapporsi al mito della *Pitica* III, in cui predomina il bagliore del fuoco come punizione ed annientamento di Coronide e della stessa *hybris* di Asclepio.

⁴ La malattia di Ierone – sottintesa sia nel riferimento iniziale a Chirone, sia al v. 72, in cui il poeta fa riferimento all'«aurea salute» (ὕγεια ... χρυσέαν) che vorrebbe recargli in dono, approdando personalmente a Siracusa – è richiamata anche nella *Pitica* I (50-57), dove il mito di Filottete prelude all'auspicio che «così il dio nel tempo che viene mantenga in piedi Ierone e gli dia l'esito di quanto brama» (56-57). Dagli scolii (*Schol. in Pind. Pyth.* 1.89a, b [= Arist. fr. 486 Rose]; *Schol. in Pyth.* III. inscr. a, 6; 117, 3) si desumerebbe che il tiranno soffriva di calcolosi renale (λιθουρία).



In questo lavoro si cercherà di delineare la funzione dei miti di Coronide, Asclepio e Dioniso⁵ nell'ode rispetto alla vicenda di Ierone, seguendo il motivo conduttore del fuoco e dei riti: se la morte appare come una punizione – ed essa rappresenta comunque il limite invalicabile dell'umana sorte –, i riti proiettano tuttavia il destino ultimo degli iniziati nell'orizzonte di una vita oltre la morte, e sono accostati per questo aspetto al canto del poeta, che consente agli uomini illustri la sopravvivenza nella memoria della comunità.

1. *Coronide e Asclepio: il fuoco della punizione, il fuoco dei riti*

Il monito a desiderare solo ciò che è possibile, veicolato sin dai primi versi dell'ode⁶, è efficacemente illustrato nei miti di Coronide e Asclepio: la loro punizione sembra evocare la metafora della febbre che consuma il tiranno, ma offre a quest'ultimo, nella figura di Asclepio⁷, la speranza che alla sofferenza non debba conseguire, con la morte, un completo annientamento.

Offrendo l'occasione per l'ode, la malattia di Ierone detta pertanto la scelta del mito dell'eroe medico figlio di Apollo⁸ la cui vicenda insegna – in

⁵ Le analogie tra le due divinità – in particolare in riferimento al culto ateniese – sono illustrate in MITCHELL BOYASK 2008, 107-115.

⁶ Il desiderio irrealizzabile del poeta – e di tutta la comunità, di cui egli esprime i voti – di vedere ancora vivo il centauro Chirone, maestro di Asclepio nell'arte medica, sollievo per i mortali (1-7), è ricondotto, proprio tramite la menzione di Asclepio, alla realtà dei limiti a cui gli uomini sono soggetti, illustrata dalle vicende del medico divino e della madre.

⁷ Il culto di Asclepio sembra datare almeno a partire dal primo quarto del V sec. a.C., periodo a cui risale una *phyale* bronzea di Epidauro (IG IV², 1, 136), ma soprattutto dall'ultimo quarto del V secolo si assiste alla sua diffusione in molte *poleis* (sul culto di Asclepio in Grecia e sull'organizzazione dei suoi santuari cf. MELFI 2007; su Asclepio ad Atene si veda qui di seguito, n. 52). Alla diffusione del suo culto nell'ultimo quarto del V sec. a.C. appare verisimilmente legata anche l'elevazione della figura di Asclepio dallo *status* eroico a quello di divinità (la sua morte nella *Pitica* III rappresenta, molto chiaramente, la condizione eroica; cf. per approfondimenti CURRIE 2005, 345-405).

⁸ La cura dei mali risiede tra le prerogative di Apollo: nel pantheon miceneo, il dio *Pa-ja-wo-ne* (cf. KN V 52 + 52bis + 8285, 1.2; GÉRARD-ROUSSEAU 1968, 164-165) ha caratteristiche mediche in seguito evocate, nell'*Iliade* (5, 401-402 = 900-901), dal dio medico Παιῶν, che cura le ferite dei guerrieri «applicando medicamenti che annientano il dolore» (cf. anche Hes. fr. 307, 2 M.-W.). La denominazione del genere melico del peana, col suo ritornello ἢ παῖάν, appare connessa a questa divinità (cf. tra gli altri KÄPPEL 1992, 32-33; RUTHERFORD 1993, 87 e n. 33), celebrata dal canto in seguito rivolto ad Apollo, il dio che ne assume le prerogative mediche (cf. KÄPPEL 1992, 23-25, 44-62; sul peana ad Apollo per la guarigione della pestilenza in *Il.* 1.472-474, e sul valore terapeutico di questo genere della melica, cf. KÄPPEL 1992, 44-45; PROVENZA 2016 (a)).

primo luogo al tiranno – la necessità di accettare i limiti della medicina, che si traduce nell’esperire tutti i mezzi praticabili per guarire, ma senza presumere di poter superare i limiti della propria condizione (61-62, μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον/ σπεῦδε, τὰν δ’ ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν, «non ambire, mio cuore, a una vita immortale, ma esaurisci le vie del possibile»): spingere lo sguardo «oltre» (22, παπταίνει τὰ πόρσω) – come il poeta dice per Coronide – è, antifrasticamente, causa di un «grande accecamento» (24, μεγάλην ἀνάταν), di un esiziale smarrimento⁹.

Coronide e Asclepio nutrono aspirazioni tracotanti e commettono gravi colpe, causa dell’ira degli dèi che pure, in precedenza, avevano elargito loro eccezionali privilegi: Coronide aveva concepito il figlio Asclepio con Apollo, ma si unisce ad un mortale mentre è incinta; Asclepio tenta di riportare in vita un morto per desiderio di guadagno. Nelle vicende di Asclepio, l’immagine del fuoco¹⁰ emerge come strumento della giustizia divina che ristabilisce un ordine etico e gerarchico: sottratto vivo ad opera di Apollo, suo padre, dal cadavere della madre che arde sul rogo funebre, istruito dal centauro Chirone nell’arte della medicina, che aveva praticato a beneficio di tanti uomini afflitti da mali di ogni genere¹¹, e alla fine fulminato da Zeus (58, αἶθων δὲ κεραυνός) per aver riportato in vita un morto¹², la parabola dell’eroe medico¹³ sembra riprodurre il medesimo «accecamento» e

⁹ Sembra opportuno evidenziare che Coronide non agisce autonomamente in modo empio, bensì è indotta al male da un «demone avverso» (34, δαίμων ... ἔτερος).

¹⁰ I riferimenti al fuoco e alla luce nell’ode sono oggetto di studio specifico in CURRIE 2005, 360-385; TSITSIBAKOU-VASALOS 2010. Su Asclepio e il fuoco si rinvia in part. a FURLEY 1981, 94-113.

¹¹ Pind. *Pyth.* 3, 47-53, «e quanti vennero a lui compagni di piaghe congenite (αὐτοφύτων/ἐλκείων) o feriti (τετραμένοι) nelle membra dal lucido bronzo o dal getto di pietre o disfatti nel corpo da febbri estive o dal gelo (θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ/χειμῶνι), li congedava disciolti dall’un dolore o dall’altro, gli uni curando con blandi incantesimi (μαλακαῖς ἐπαιδαῖς), altri con pozioni benefiche (τοὺς δὲ προσανέα πί-/νοντας) o fasciando le membra con farmaci (γυίοις περάπτων πάντοθεν/φάρμακα), altri con azioni chirurgiche (τομαῖς) rimise in piedi». La descrizione evidenzia pari dignità tra rimedi farmacologici e chirurgici da un lato, e medicina tradizionale, che prevedeva anche l’uso di incantesimi, dall’altro (cf. al riguardo PROVENZA 2016(b), 72-73). Come evidenzia ROBBINS 2013, 186 n. 53, *the aretology (Asclepius’ successes are listed in this poem, not Hieron’s!) is, then, the ἐσλόν between πῆματα*.

¹² Cf. anche Aesch. *Ag.* 1018-1024, «chi potrebbe richiamare indietro con un incantesimo (ἐπαείδων) nero sangue di ferita mortale inflitta ad un uomo, una volta versato sulla terra? Zeus impedì di farlo anche ad uno che sapeva bene come riportare in vita un morto, come monito a non compiere alcunché di dannoso».

¹³ L’attività medica nell’ambito degli *Asclepieia* costituisce il fenomeno peculiare della medicina religiosa greca (cf. in part. KERÉNYI 1959; EDELSTEIN 1998²; LLOYD 2003, 40-61; NUTTON 2013², 104-115; NICOSIA 2009; ISRAELOWICH 2012).

la stessa fine di Coronide, all'insegna di una sorta di continuità genetica della trasgressione dei propri limiti che lo riconduce, per desiderio di guadagno (54, κέρδει), a quella «penosa sciagura materna» (42, ματρὸς βαρεία σὺν πάθῃ) alla quale Apollo aveva voluto sottrarlo¹⁴. Il fuoco scandisce pertanto i momenti fondamentali dei miti di Coronide e di Asclepio nella *Pitica* III, configurandosi come strumento della punizione divina che annienta la tracotanza; esso, al tempo stesso, riguardo a Coronide, evoca la necessità del rito come origine di un ordine benefico in cui etica tradizionale e rispetto per gli dèi costituiscono il fondamento del bene per i singoli individui e per la comunità, mentre per Ierone sembra offrire quella speranza di immortalità¹⁵, tramite la sua conoscenza dei Misteri¹⁶ e la memoria della comunità, che la medicina non può procurare.

1.1. Artemide θύοισα

Asclepio, «eroe che protegge da tutte le specie dei morbi» (7, ἥρσα παντοδαπᾶν ἀλκτῆρα νούσων), nasce dall'unione di Apollo con la giovane tessalica Coronide¹⁷. Indotta al male da un «demone avverso» (34), la donna si macchia di gravi colpe in seguito all'unione con un uomo mortale, Ischys, mentre porta in grembo il «puro seme del dio» (15, σπέρμα θεοῦ

¹⁴ Il ritorno circolare al destino di Coronide potrebbe rappresentare l'*aition* mitico dell'invocazione di Asclepio da parte delle partorienti, afflitte dalle doglie: sebbene Asclepio non sia specificamente connesso con la nascita (per una rassegna su Asclepio e la gravidanza, cf. DEMAND 1994, 91-95), il caso dei dolori del parto appare particolarmente significativo, considerando le modalità della nascita del medico divino. Pausania (7, 23, 5-7) riferisce che nel territorio di Aegium, in Acaia, sorgeva un antico santuario di Ilizia, divinità tradizionalmente considerata assistente delle partorienti, che nell'immagine di culto recava una torcia in una mano: questo attributo ha due possibili e concomitanti spiegazioni per il Periegeta, poiché «le doglie del parto sono come fuoco» e, al tempo stesso, Ilizia «porta alla luce i bambini». Non appare certamente singolare che nelle vicinanze sorgesse anche un santuario di Asclepio, con una statua che lo rappresentava, ed un'altra di Igiea, la Salute.

¹⁵ CURRIE 2005, 344-405 offre una lettura della *Pitica* III attraverso la chiave dei modelli di immortalità in essa presenti.

¹⁶ Cf. *infra*, n. 52. In *Pyth.* 3, 81-82, il poeta sembra alludere proprio alle conoscenze mistiche di cui il tiranno ha parte.

¹⁷ Del mito della nascita di Asclepio esistono differenti versioni, connesse con località geografiche e madri diverse. Pindaro segue la versione 'tessalica', che si riscontra in Hes. frr. 59-60 M.-W. (cf. anche Ferecide, *FGrHist* 3 F 3a = *Schol. in Pind. P.* 3, 59). In ambito peloponnesiaco, la madre sarebbe invece la leucippide Arsinoe (cf. Hes. fr. 50 M.-W. = 53a MOST; Paus. 2, 26, 7; 4, 3, 2: tradizione messenica; Aristid. *FGrHist* 444 F 1; Ps. Apollod. *Bibl.* 3, 10, 3: Sparta), o un'altra donna dallo stesso nome, ma dall'identità incerta (*Hymn. Hom. Ap.* 207-213; Cic. *De nat. Deor.* 3, 22, 57: Arcadia). Cf. al riguardo FERMI 2018, 135-162.



καθαρόν)¹⁸, per di più di nascosto dal padre e senza attendere le nozze¹⁹ (25-34). Coronide non preserva la sua gravidanza divina²⁰, e trasgredisce la legge umana delle nozze che, nel rito, sanciscono un legame di fronte alla società e mirano ad assicurare agli sposi la benevolenza divina, configurata in particolare nello scopo fondamentale della nascita di una prole numerosa e sana²¹. Apollo punisce pertanto la donna causandone la morte ad opera dei dardi della sorella Artemide, che la colpiscono sullo stesso letto in cui si era unita con Ischys (15-20) prima che possa dare alla luce il figlio «con l'aiuto d'Ilizia che assiste le madri» (9, ματροπόλῳ σὺν Ἐλειθυίᾳ)²², e salvando la sua progenie dalla rovina dell'infedele, tracotante donna tessalica.

L'unione con un mortale consegue ad un'oscurità del discernimento a cui la giusta ira di Artemide, sollecitata da Apollo ad intervenire come vendicatrice, si contrappone come furore (33, θύοισα) che rivela ed annienta la colpa: connessa col momento cruciale del passaggio delle fanciulle all'età

¹⁸ Nella versione del *Peana di Isillo* (52-57; cf. anche FURLEY – BREMER 2001, 2, 191-192), Coronide – il cui vero nome è *Aigla* – non tradisce Apollo, ed è da lui aiutata a partorire Asclepio ad Epidauro. Apollo dà nome al figlio da *Aigla*, mentre la giovane assume quello di Coronide, connesso con la cornacchia – κορώνη – che denuncia al dio il tradimento nella versione esiodea (cf. Hes. fr. 60 M.-W. = 239 MOST), seguita da Pindaro. La variante è funzionale al culto di Epidauro (FURLEY – BREMER 2001, 2, 191: *the traditional Koronis myth was most unsuitable as a precedent for a real-life maternity ward!*). Secondo la testimonianza di Pausania (2, 26, 7), la Pizia accreditava Epidauro – da cui il suo culto si diffonde – come luogo di nascita di Asclepio.

¹⁹ Nella prima attestazione del mito di Coronide (su cui si rinvia a FERMI 2018), contenuta nel *Catalogo delle Donne* pseudo-esiideo (frr. 51, 59, 60, 61 M.-W.), è assente il motivo della mancata celebrazione dei riti nuziali.

²⁰ La sregolatezza sessuale di Coronide potrebbe connettersi culturalmente col giudizio negativo che caratterizza la gemellarità nel caso di neonati non uguali, associato con l'adulterio femminile. Nella *Historia animalium* (585a 12-16), Aristotele cita il mito della gravidanza di Alcmena (che concepisce Eracle con Zeus ed il gemello Ificle col marito, Anfitrione, ad una sola notte di distanza) riguardo ad una donna che partorisce due gemelli, uno dei quali somigliante al marito, e l'altro all'amante (per approfondimenti sull'argomento si rinvia a DASEN 2005). Nella versione mitica del *Catalogo delle Donne* pseudo-esiideo (fr. 50 M.-W.), Arsinoe avrebbe generato dall'unione con Apollo sia Asclepio, sia una figlia, chiamata Eriopis.

²¹ Sui riti matrimoniali in Grecia cf. VERNANT 1973 (1981); GHERCHANOC 2012.

²² Ilizia (che insieme a Ebe e Ares è figlia di Zeus e Hera; cf. Hes. *Th.* 921-923) è talvolta assimilata con Artemide; cf. PINGIATOĞLOU 1981; OLMOS 1986; PIRONTI – PIRENNE-DELFORGE 2013. Per la connessione tra Artemide θύοισα – che imperversa adirata per annientare l'infedele Coronide – ed Εἰλειθυία («colei che giunge in fretta» per eliminare le doglie e favorire il parto) –, cf. TZITZIBAKOU-VASALOS 2010, 37 (*the ambiguity of θύω permeates the passage, and Artemis vacillates between sacrificing (LSJ A) and raging, seething, storming (LSJ B), to be lexicographically correct*).



delle nozze, Artemide, dea del *limen* tra la marginalità della natura²³ rispetto alle regole della vita nella *polis* e le nozze, che sanciscono per le donne l'unica funzione socialmente riconosciuta di spose e madri di cittadini, punisce Coronide per la trasgressione nei confronti di Apollo e per i riti disattesi, rendendola emblema per le ragazze della necessità di osservarli e celebrarli come necessario preludio alla loro nuova condizione di donne²⁴. Il contrasto tra ἄτη (24, ἀνᾶτα), lo sconvolgimento della mente di Coronide, e il participio θύοισα («furente») stabilisce una connessione tra la colpa della donna e l'ira di Artemide, in cui è presupposta la dimensione misterica: i riti mancati e il culto congiunto di Apollo e Dioniso²⁵ a Delfi, che traspaiono dal retroscena culturale dal participio, conferiscono a quest'ultimo una valenza archetipica rispetto al fuoco che arde la donna tessalica e alla folgore che ne annienta in seguito il figlio. La connotazione di Artemide prelude pertanto al suo intervento esemplarmente punitivo, ed alla contrapposizione tra Asclepio e Dioniso – la cui madre, Semele, è detta Θυώνη (*Thyone*) al v. 99²⁶ – che traspare alla fine del componimento.

Al verbo θύω («infuriare») sono connessi θυιάς e θυάς, forme alternative di un sostantivo che designa le Menadi nel furore e nello sconvolgimento della danza estatica ispirata da Dioniso. La prima attestazione del termine (nella forma Συιάδες) si riscontra in Alcmane (fr. 94

²³ Come fa osservare POWER (2019, 24), l'epiteto omerico di Artemide, κελαδεινή («strepitante»; cf. ad es. *Il.* 16, 183), connotato dal rumore (κέλαδος è riferito sia ai suoni della natura – scrociare dell'acqua, strepito dei venti –, sia alle sonorità inarticolate dei rumori in genere), allude ad ambienti marginali rispetto alla *polis*, riferendosi alla caccia e ai χοροί (si veda lo scolio al verso citato).

²⁴ La vicenda di Coronide sembra definire un paradigma di *hybris* femminile alternativo rispetto al modello della fanciulla che intende mantenersi estranea al 'giogo' delle nozze, 'non domata' dal desiderio maschile (per l'immagine tipica della vergine come giovenca indomita, cf. ad es. Eur. *Hec.* 525-527), rappresentato, ad esempio, da Io. Costei, in un primo tempo, recalcitra all'unione con Zeus (cf. Aesch. *Pr.* 651-652), mentre in seguito cede, concepisce il figlio Epafo, è sottoposta ad una ibridazione bovina da parte di Zeus, che intende nascondere il suo tradimento a Hera, sua legittima consorte – o da parte della stessa Hera, che intende punirla –, e dopo le drammatiche peregrinazioni inflittele da quest'ultima (601, δαμείσα, «domata»), si riscatta dalla sofferenza con la nascita del figlio del dio. Coronide, diversamente da Io, non sembra opporsi all'unione con Apollo, ma successivamente intende agire in autonomia, e scegliere un *partner* mortale a dispetto della sua condizione di futura madre, esponendosi ad inevitabili esiti nefasti.

²⁵ Efficacemente detto σύναιμος («consanguineo») di Apollo nel Peana di Philodamos (v. 111). Sui culti di Apollo e Dioniso a Delfi si rinvia a SUÁREZ DE LA TORRE 2013.

²⁶ Semele è intesa con la stessa denominazione nel Peana epigrafico a Dioniso di Philodamos di Scarphea (340-339 a.C.; cf. *infra*, n. 38), eseguito a Delfi nel corso dei *Theoxenia* (cf. KOWALZIG 2007, 188-201).



Calame = 63 PMG), che elenca le Tiadi insieme con Naiadi (Ναϊδες) e Lampades (Λαμπάδες)²⁷. Nelle *Supplici* di Eschilo, Io-giovenca, incalzata dal tormento dell'οἶστρος, il «tafano» che la perseguita ad opera della sposa gelosa di Zeus, è detta θυιάς Ἡρας (564). Nei *Sette contro Tebe*, il guerriero Tifone, la cui furia è rappresentata in termini menadici, è accostato ad una Tiade (498, θυιάς ὥς, «dall'aspetto di Tiade»), ed in seguito (835-836) il coro dice che intonerà sul tumulto dei caduti un «canto di Tiade» (μέλος θυιάς). L'*Antigone* di Sofocle (1150-1151) menziona le Tiadi come seguaci di Dioniso (Ἰαχχος)²⁸ che danzano per tutta la notte in preda alla follia divinamente ispirata (μαινόμεναι πάννυχτοι/ χορεύουσι). Θυιάς si riscontra anche in Timoteo di Mileto (fr. 2b HORDERN = 778b PMG), che lo avrebbe riferito ad Artemide (o ad una sua seguace)²⁹. La fonte è Plutarco (*De superst.* 170a, *De aud. poet.* 22a), che narra come, durante una *performance* del ditirambografo, il rivale Cinesia si sarebbe alzato in piedi, tra il pubblico, e lo avrebbe redarguito augurandogli di avere una figlia tale da rispecchiare gli epiteti da lui usati (θυιάδα φοιβάδα μαινάδα λυσσάδα, «baccante, delirante, invasata, furente»³⁰).

Col nome Θύια è designata la festa di Dioniso in Elide (Paus. 6, 26, 1), connessa con un inno intonato dalle donne della regione³¹ in cui l'uso del participio θύων riferito al dio³² evidenzia il suo incedere come una sorta di danza estatica che si comunica alle sue seguaci, le *Thyiai* (o *Thyiades*). Il legame delle *Thyiades* con Delfi³³ è attestato a partire da un mito narrato da

²⁷ Cf. anche Strab. 10, 6, 10, in cui si elencano le diverse denominazioni delle donne che compiono i riti di Dioniso.

²⁸ L'epiteto Ἰαχχος, come evidenzia CSAPO (2008, 267), fonde insieme il culto delfico – rappresentato dalle Tiadi – coi misteri eleusini, a cui l'invocazione chiaramente si riferisce.

²⁹ Cf. HORDERN 2002, 103.

³⁰ Hordern evidenzia che tutti questi epiteti sono attestati in misura predominante per esseri umani.

³¹ Cf. Plut. *Quaest. Grec.* 36, 299b = *Carm. Pop.* fr. 25 [871] PMG, ἐλθεῖν, ἦρω Διόνυσσε, / Ἀλείων ἐς ναὸν / ἄγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν / ἐς ναὸν / τῷ βοέῳ / ποδὶ θύων, / ἄξιε ταῦρε, / ἄξιε ταῦρε, «vieni, eroe Dioniso, al puro tempio degli Elei con le Cariti, imperversando con piede bovino, degno toro, degno toro» (segui il testo edito in FURLEY – BREMER 2, 371); cf. anche l'epiteto ταῦρε («toro») nel Peana di Philodamos di Scarphea (v. 2).

³² Nei manoscritti si riscontra anche una variante δύων in luogo di θύων: (cf. le osservazioni in FURLEY – BREMER 2, 376-377). Come sostiene SCHLESIER (2002, 181-182), la lezione δύων evidenzerebbe il tema della *katabasis*, connesso col culto eroico al quale l'inno sembra rimandare; accettando δύων in luogo di θύων, tuttavia, si perde l'elemento del furore caratteristico del culto di Dioniso, che anima le donne dedite ad onorarlo intonandone l'epiclesi (180-181).

³³ Il dossier completo delle testimonianze sulle *Thyiades* è stato raccolto e studiato in VILLANUEVA-PUIG 1986, 31-51, che mostra, sulla scorta di testimonianze archeologiche, epigrafiche e letterarie, come tra i secoli V e IV a.C. la presenza di Dioniso e delle *Thyiades* è



Erodoto (7, 178), secondo cui a Thyia, figlia della divinità fluviale Cefiso, è dedicato nella località omonima (a Delfi, o nelle immediate vicinanze)³⁴ un santuario presso il quale gli abitanti di Delfi eressero un altare per invocare i venti. Secondo Pausania (10, 6, 4), le *Thyiades*, donne che celebrano riti orgiastici sul monte Parnaso, prenderebbero il nome da *Thyia*, figlia di Castalio, sacerdotessa di Dioniso. *Thyia* avrebbe generato con Apollo un figlio chiamato Delfo, da cui deriva il toponimo.

La presenza del culto di Dioniso sul Parnaso³⁵, nelle vicinanze del santuario di Apollo, mostra chiaramente come i culti delle due divinità convivessero a Delfi: l'Artemide 'dionisiaca' che infuria nella vendetta contro Coronide, contaminatrice del proprio grembo già fecondato da Apollo, sembra evocare ulteriormente tale legame³⁶, peraltro attestato dall'arte figurativa³⁷, a livello epigrafico³⁸, e da testimonianze letterarie risalenti a epoche diverse. In un frammento di Eschilo, Apollo, «coronato d'edera», è detto «vate dionisiaco» (fr. 341 Radt, ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ βακχειόμαντις), mentre in un verso del perduto *Licimnio* di Euripide appare evidente il sincretismo tra le due divinità (Eur. fr. 477 Kannicht, δέσποτα φιλόδαφνε, Βάκχε, παῖάν Ἀπολλων εὖλυρε, «Bacco, signore, amante dell'alloro, Apollo dalla lira melodiosa, peana»). Nel Peana di Philodamos, Dioniso rivela la sua figura stellata (21, ἀστερόεν δέμας) danzando sul Parnaso con le giovani delfiche³⁹. Significativa, al riguardo, è anche la testimonianza di Plutarco (*De*

attestata a Delfi presso il santuario di Apollo, sebbene sulle loro pratiche non vi siano certezze (43). Utile è anche la lettura di MCINERNEY 1997, che si sofferma sull'antro Coricio come luogo di culto dionisiaco della comunità delfica. La storicità delle *Thyiades* sarebbe confermata ulteriormente dalla presumibile rappresentazione delle stesse come χορός guidato da Dioniso nel frontone ovest del sesto tempio di Apollo, la cui costruzione – interrotta durante la terza Guerra Sacra, tra il 356 e il 346 a.C. – sarebbe ripresa nel 330 ca. e completata entro il 327 (sui frontoni del tempio cf. STEWART 1982).

³⁴ Il sito non è ben identificabile; secondo MÜLLER (1987, 590), esso potrebbe localizzarsi ad Arachova (l'antica Anemoreia) o presso il monastero di Agios Ilias, a nord-ovest di Delfi.

³⁵ Cf. Eur. *Ion*, 714-717, *Hypsip.* fr. 752 Kannicht; Aristoph. *Nub.* 603-606.

³⁶ Come evidenzia MCINERNEY (1997, 275), l'oracolo di Apollo, che ha sede in un santuario panellenico di respiro internazionale, convive con Dioniso e le Tiadi, che rispecchiavano *the less exotic concerns of a community of farmers and ordinary folk*.

³⁷ Si pensi in particolare ai frontoni del sesto tempio di Apollo: Apollo che guida il carro del sole, accompagnato da Latona, Artemide e dalle Muse sul frontone est, e il tramonto del sole con Dioniso e le Tiadi su quello occidentale (cf. Paus. 10, 19, 4).

³⁸ Estremamente significativa è la testimonianza del Peana di Philodamos di Scarphea, datata al 340-339 a.C. (per il testo cf. POWELL 1925, CA 165-71; KÄPPEL 1992, nr. 39, con commento, 375-380 e 207-284; cf. anche FURLEY – BREMER 2001, 1, 121-128, 2, 52-84 e le ricche osservazioni in LEVEN 2011, 304-317).

³⁹ Cf. anche Eur. *Hypsip.* fr. 752 KANNICHT.



Is. et Os. 365a) secondo cui gli abitanti di Delfi ritenevano che i resti (λείψανα) di Dioniso⁴⁰ si trovassero presso il loro oracolo⁴¹; in onore del dio, gli adepti del culto – detti Ὀσίοι («puri», «devoti») – offrono un sacrificio segreto nel santuario di Apollo, e al tempo stesso le Tiadi lo «destano» (ἐγείρωσι).

Pausania (10, 4, 3) afferma che tiasi di donne dell'Attica dette Tiadi si recano ogni due anni sul Parnaso eseguendo χοροί lungo la strada da Atene al monte e, insieme con le donne di Delfi, celebrano lì i riti orgiastici in onore di Dioniso. Il Periegeta aggiunge in seguito (10, 32, 7) che le Tiadi «celebrano riti menadici» (μαίνονται) per Apollo e per Dioniso. Tale divina compresenza sembra motivare un aneddoto relativo alle Tiadi delfiche negli anni della terza Guerra Sacra (356-346), riportato da Plutarco (*Mul. Virt.* 249e-f): vagando di notte in preda alla *mania* dionisiaca, le Tiadi giunsero ad Amfissa⁴², e lì si addormentarono nell'*agorà*. Le donne della città, temendo che potessero subire violenza, uscirono dalle loro case e si disposero intorno ad esse per proteggerle e, una volta deste, si presero cura di loro e le sfamarono, scortandole in seguito – ottenuto il permesso dai loro mariti – sino al confine con la Focide⁴³.

Il pellegrinaggio delle Tiadi ateniesi, insieme con l'episodio di Amfissa, offre l'immagine di un Dionisismo la cui trasgressione appare ridimensionata, rivista in ambito delfico all'insegna di una pacatezza non estranea all'etica: lontane dal Parnaso, le Tiadi sono stanche e vulnerabili, e potrebbero subire l'assalto degli uomini nell'*agorà* in cui si abbandonano al sonno, un luogo che è estraneo ai loro riti, ma deputato alle attività maschili. D'altra parte, i tiasi femminili che da Atene si recano a Delfi per unirsi con le

⁴⁰ Si fa qui riferimento al mito orfico di Dioniso, la cui prima madre è Persefone (Diod. 5, 75, 4 [OF 283 I]): smembrato dai Titani, Dioniso viene di nuovo concepito attraverso l'ingestione del suo cuore da parte di Semele. Zeus avrebbe consegnato ad Apollo il corpo di Dioniso per seppellirlo sul Parnaso (cf. Clem. Alex. *Protr.* 2, 18, 1-2, connesso con le *Rapsodie* orfiche, fr. 321-322 BERNABÉ). Per una disamina del mito orfico di Dioniso – la cui versione più antica in forma completa risale al *Commento* di Olimpiodoro al *Fedone* di Platone (1, 3 [41 WESTERINK = OF 304 I, 318 III, 320 I BERNABÉ]) – si rinvia a GRAF – JOHNSTON 2007, 66-93; BERNABÉ – JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2008, 41-42.

⁴¹ La presenza di una tomba di Dioniso a Delfi è attestata sin dal IV sec. a.C., come si riscontra nelle testimonianze di Filocoro di Atene (*FGrHist* 328 F7b) e Dinarco di Delo (*FGrHist* 399 F1).

⁴² Città della Locride alleata con i Focesi, nella contesa tra le due regioni per la supremazia nel santuario delfico.

⁴³ Cf. MONTIGLIO 2005, 80-81; MCINERNEY 1997, 270-272. Sulle Tiadi cf. anche Plut. *Aet Gr.* 293d (riti misterici), *De pr. frig.* 953d (le clamidi di quanti si recarono sul Parnaso per soccorrere le Tiadi in circostanze meteorologiche avverse si irrigidirono per il freddo fino a spezzarsi).



Tiadi locali sembrano suggerire una forma disciplinata del culto, mediata dall'ordine dei χοροί e dalla portata 'internazionale' dell'evento religioso, che concilia modalità rituali di provenienze diverse.

Il legame tra Apollo e Dioniso a Delfi sembra essere evocato anche nella caratterizzazione di Artemide della *Pitica III*, sorella e vendicatrice di Apollo mossa da una rabbia 'furente' (θύοισα) che la rende essenzialmente 'dionisiaca' e conferisce rilievo, con i suoi connotati mistico-rituali, alla trasgressione che accomuna le vicende di Coronide e di Asclepio, consolidando, al contempo, le similitudini tra quest'ultimo e Dioniso: detto ἄναξ ὑγίειας alla fine del Peana di Philodamos, che peraltro gli conferisce l'epiteto Παιάν tradizionalmente rivolto ad Apollo, e lo invoca come Ἰαχχος, in continuità coi Misteri di Eleusi⁴⁴, Dioniso manifesta una tangibile contiguità con Asclepio che rivela, rispetto a quest'ultimo e a Coronide, la necessità di evitare ogni forma di *hybris* in vista del bene da conseguire nella vita – sotto forma di salute e di successi –, e della memoria che consente di sopravvivere nell'Ade, di cui i Misteri sono garanti⁴⁵.

2. Riti disattesi e riti per una vita nell'Ade: la Grande Madre, Dioniso e l'immortalità possibile

L'intera vicenda di Coronide appare scandita dall'immagine del fuoco, fiamma che la punisce e annienta e, al contempo, luce che risplende divinamente illuminando i riti da lei disattesi.

In cerca di cose remote ed aliene alla natura mortale, e lontana invece dal considerare ciò che spettava alla sua condizione (19-23), la madre di Asclepio non attende le nozze e gli imenei intonati di sera (19, ἐσπερίαις ... αἰοδαῖς) dalle vergini coetanee della sposa. I riti negletti sembrano peraltro adombrati nell'intenzione di Pindaro di rivolgere la sua preghiera per Ierone

⁴⁴ Cf. n. 28. Sulla vicinanza dei misteri di Eleusi al Dionisismo e all'Orfismo, cf. ad es. OF 485-486 BERNABÉ (tavoletta da Pelinna, fine del IV sec. a.C.), in cui si prescrive a colui che si sottopone all'iniziazione di «dire a Persefone che Bacco lo ha liberato» (cf. BERNABÉ – JIMENEZ SAN CRISTOBAL 2008, 66-76 e 257-258); sull'interconnessione tra i Misteri cf. BOWIE 1993, 230-234. Su Dioniso nei misteri eleusini cf. anche SCHAUER 2005.

⁴⁵ Per Eleusi, cf. ad es. *Hymn. Hom. Dem.* 480-482, «beato (ὄλβιος) fra gli uomini chi ha assistito a questi riti! Ma il non iniziato ai Misteri (ἀτελής ἱερῶν), l'escluso (ἄμμορος), non avrà identica sorte, neppure da morto, sotto l'umida terra». La felicità oltremondana di quanti partecipano ai misteri eleusini diviene emblematica nel coro dei *mystai* delle *Rane* di Aristofane (454-459); cf. anche Plut. *Non posse*, 1105b; Cic. *De leg.* 2, 14, 36. Sui Misteri di Eleusi mi limito a rinviare a SOURVINOU-INWOOD 1997 e 2003; PARKER 2005, 334-368; su misteri e Ade cf. BURKERT 1989, cap. 1.



alla Grande Madre⁴⁶, che le ragazze spesso invocano insieme con Pan in riti notturni rischiarati dalla luce delle fiaccole⁴⁷, presso l'atrio della sua dimora (77-79, ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω/ Ματρί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν/Πανὶ μέλπονται θαμά/σεμνὰν θεὸν ἐννύχια)⁴⁸. L'evocazione dei riti misterici è comunque legata in maniera preponderante a Ierone e alla sua malattia: i riti della Grande Madre avevano infatti al contempo una funzione terapeutica ed una valenza oltremondana connessa con la sopravvivenza degli iniziati⁴⁹, al pari di altri riti misterici.

La promessa di una vita oltre la morte rappresenta una costante nei Misteri, al di là delle divinità a cui i culti si rivolgono: si pensi all'Orfismo, che reinterpreta il mito di Dioniso come nascita, morte e rinascita divina dopo lo smembramento. Sebbene le testimonianze al riguardo, provenienti in forma diretta dalle lamine auree rinvenute nelle tombe degli iniziati, siano posteriori all'epoca di Pindaro, è possibile ricostruire una caratterizzazione escatologica dei Misteri già a partire dall'inizio del VI sec. a.C.⁵⁰ Il consolidamento di tale realtà è peraltro riflessa nelle testimonianze letterarie: si pensi, ad esempio, al coro dell'*Alceste* di Euripide (967-969), che afferma con disincanto l'impossibilità di trovare un rimedio (φάρμακον) contro la forza ineluttabile di ἀνάγκη sia «nelle tavolette tracie scritte dalla voce di Orfeo»⁵¹, sia tra i rimedi consegnati da Apollo agli Asclepiadi.

⁴⁶ Cf. *Schol. in Pind. Pyth. 3*, 137a. Le cerimonie misteriche in onore della Grande Madre – assimilata con la dea frigia Cibele – rivestono grande importanza nella religione greca per la loro diffusione geografica e persistenza temporale. La dea cretese Rea, madre di Zeus, è sincretisticamente associata alla Grande Madre (la prima attestazione al riguardo è Hippon. fr. 156 WEST; cf. anche Eur. *Bacch.* 120-134). Secondo la versione mitica di Eumelo di Corinto (fr. 11 BERNABÉ) – seguita, tra gli altri, da Apollodoro (3, 5, 1) – Dioniso apprende i riti catartici da Rea nella località di Cibele, in Frigia. Sul culto della Grande Madre si rinvia a ROBERTSON 1996; ROLLER 1999.

⁴⁷ Al riguardo, mi limito a rinviare ad un frammento dei *Cretesi* di Euripide (472, 13 = 1 COZZOLI, cf. anche *Ba.* 145-147).

⁴⁸ Pausania (9.25.3) afferma che accanto alla casa di Pindaro sorgeva un sacello della Grande Madre, con una statua offerta dal poeta stesso; cf. ROBERTSON 1996, 263-267.

⁴⁹ Tra gli studi sulle iniziazioni, si rinvia in part. ai saggi raccolti in DODD – FARAONE 2003; sui significati di τελετή cf. SFAMENI GASPARRO 2003.

⁵⁰ Come mostra SOURVINOU INWOOD (1997) relativamente al culto di Eleusi (su Eleusi e l'Ade cf. anche GRAF 1974).

⁵¹ DALE (1954) ricorda lo scolio a questi versi, in cui la testimonianza del peripatetico Eraclide Pontico (IV sec. a.C.) è addotta come garanzia dell'esistenza di tavolette (σανίδες) orfiche in Tracia, nel tempio di Dioniso presso il fiume Emo. A libri di magia attribuiti ad Orfeo e Museo fa riferimento Platone (*Resp.* 364e), disprezzandoli come strumento di impostura usato da maghi itineranti, che pretendono di sottomettere la realtà e gli dèi al loro volere per mezzo di formule magiche e pratiche catartiche.



L'invocazione della Grande Madre non appare estranea alla menzione di Asclepio nel contesto dell'auspicata buona salute per Ierone – il serpente, suo attributo, è peraltro un simbolo ctonio, appartenente al medesimo ambito ctonio della Grande Madre – e l'intervento delle due divinità non appare in contraddizione: quando Asclepio non può nulla, ovvero alla fine della vita che sembra imminente, ci si rivolge alla Grande Madre e ai suoi Misteri come garanzia di un orizzonte ultimo di felicità e salvezza. Ad Atene, inoltre, come si osserva già nel Monumento di Telemaco (*IG* II², 4960 = T 720 EDELSTEIN 1998²) – posto nel santuario del dio sul versante meridionale dell'Acropoli –, che attesta l'introduzione del culto di Asclepio da Epidauro ad Atene⁵² nel 420 a.C., il culto di Asclepio era connesso anche ai Misteri detti *Epidauria*, un'accezione dei Grandi Misteri, ovvero dei misteri di Eleusi, in onore di Demetra e Persefone: entrambi i culti prevedevano la figura dello ierofante, «colui che mostra gli oggetti sacri». Dal momento che Ierone era ierofante nel culto di Demetra e Persefone⁵³, la connessione delle sue vicende con Asclepio, oltre alla malattia, sembra alludere alla sua funzione in riti che appaiono simili a quelli per il medico divino⁵⁴: sia la Grande Madre, sia Asclepio, sembrano coinvolti nelle dinamiche attraverso cui Ierone può aspirare ad una sopravvivenza ultraterrena tramite i Misteri⁵⁵, considerato che i riti di Eleusi incorporavano l'aspetto della guarigione, così come i riti per Asclepio contemplavano un aspetto escatologico. In entrambi i casi erano previste iniziazioni (τελεταί, Paus. 2, 26, 8); prima dell'incubazione, inoltre, si sacrificava un maialino per la purificazione, come era prescritto per gli iniziati ai misteri di Eleusi. Ad Epidauro fu eretto un tempio per il culto di Demetra e Kore, e si beveva una pozione di farina, miele e olio (κυκεών) per Hygieia, figlia di Asclepio, come facevano gli iniziati al culto eleusino; inoltre, un rilievo raffigura Asclepio in compagnia di Demetra e Kore, assistito da sei figure maschili, presumibilmente medici⁵⁶. Appare

⁵² Sull'introduzione del culto di Asclepio ad Atene e sulla sua connessione con i misteri di Eleusi si rinvia in particolare a JOUANNA 2010; cf. anche GARLAND 1992, 116-135; CURRIE 2005, 385-405; MITCHELL BOYASK 2008, 105-121.

⁵³ Cf. Pind. *Ol.* 6, 93-96; Tim. *FGrHist* 566 F 96 = *Schol. in Pind. Ol.* 6, 158. L'Ode III di Bacchilide, dedicata a Ierone nella stessa occasione della *Pitica* III di Pindaro, inizia con un'invocazione delle due dèe: cf. CURRIE 2005, 386-387, e più in generale pp. 387-397 sulle connessioni tra il ruolo di Ierone come ierofante e il culto della Gran Madre nella *Pitica* III; si veda anche HUTCHINSON 2001, 328-330.

⁵⁴ Cf. GARLAND 1992, 124, *the worship of Asklepios may have been modelled in part on Eleusinian cult practice*.

⁵⁵ L'epitafio di uno ierofante (*IG* II/III² 3661, 6, risalente al 200 d.C. ca.) afferma che a chi ricopre tale ruolo viene «mostrato» che la morte non solo non è un male, ma è bene.

⁵⁶ Cf. *IG* II² 4359; ALESHIRE 1989, 94-95.



interessante anche una testimonianza relativa ad un cieco che riacquistò la vista poco prima di vedere la processione da Atene ad Eleusi, dal momento che ad Asclepio si attribuisce il tentativo di riportare in vita un morto – restituendogli pertanto la vita vera e propria, non quella degli iniziati, che assistono al culto – analogamente a quanto promette di poter fare Empedocle (31B111 DK), pienamente partecipe del fenomeno iniziatico⁵⁷. D'altro canto, non appare trascurabile che Socrate, prima di morire, raccomandi a Critone di sacrificare un gallo ad Asclepio (Plat. *Phd.* 118a): doveva essere diffusa la credenza che Asclepio consentisse ai suoi fedeli un allontanamento indolore dalla vita, estrema aspirazione nell'ineluttabilità del trapasso.

Dal punto di vista visivo e sonoro, il riferimento ai riti della Grande Madre nella *Pitica* III richiama un contesto analogo in altri versi pindarici: le vivide luci e i suoni intensi e forti che li caratterizzano sono efficacemente evocati nel *Ditirambo* II (fr. 70b Snell-Maehler)⁵⁸, che rappresenta un contesto di iniziazione ai Misteri⁵⁹. Nel corso di un rito notturno (8-18),

σεμνᾶ μὲν κατάρχει/ Ματέρει παρ μ[εγ]άλα ῥόμβοι τυπάνων,/ ἐν δὲ
κέχλαδ[εν] κρόταλ' αἰθομένα τε/ δαῖς ὑπὸ ξαν[θα]ῖσι πεύκαις-/ ἐν δὲ
Ναϊδων. ἐρίγδουποι στοναχαί/ μανίαι τ' ἀλαλ[αί] τ' ὀρίνεται ῥιψαύχενι/
σὺν κλόνῳ./ ἐν δ' ὁ παγκρατὴς κεραυνὸς ἀμπνέων/ πῦρ κεκίνη[ται τό τ']
Ἑνυαλίῳ/ ἔγχος, ἀλκάεσσά [τ]ε Παλλάδο[ς] αἰγίς/ μυρίων φθογγάζεται
κλαγγαῖς δρακόντων,

«presso la veneranda Grande Madre danno l'avvio fremiti di timpani, e crepitano nacchere e l'ardente fiaccola nutrita da bionde resine; e i gemiti di Naiadi che profondi rimbombano e furori e *alalà* si slanciano in un tumulto di teste riverse; e freme il fulmine onnipotente spirante fuoco e la lancia di Enialio, e la forte egida di Pallade risuona dei sibili d'infiniti serpenti» (trad. S. Lavecchia).

Il vivido scenario si apre col risuonare di τύμπανα e κρόταλα: il rumoreggiare dei primi è rappresentato dal termine ῥόμβος⁶⁰, caratteristico di un suono vibrante e insistente, un ronzio turbinoso e pungente, forse

⁵⁷ Su Empedocle e i misteri cf. RIEDWEG 1995; KINGSLEY 2007.

⁵⁸ Frequentemente accostati in virtù del riferimento a culti tebanici – la Grande Madre, le Naiadi (per lo *status quaestionis* si rinvia a SUÁREZ DE LA TORRE 1992, 196-199) –, la *Pitica* III e il *Ditirambo* II di Pindaro hanno anche in comune l'immagine del fuoco. Per i ditirambi di Pindaro si rinvia a VAN DER WEIDEN 1991; LAVECCHIA 2000; ZIMMERMANN 2008, 44-50.

⁵⁹ Cf. al riguardo LAVECCHIA 2013, 69-75.

⁶⁰ Cf. anche Eur. *Hel.* 1362-1363; West 1992, 122; MATHIESEN 1999, 172-173, che evidenzia come la parola descriva il turbinio, il ronzio emesso da un oggetto rotante, sospeso all'estremità di una cordicella, per attrito con l'aria. SUÁREZ DE LA TORRE 2013, 188, traducendo *mouvement giratoire, oscillation*, evidenzia come ῥόμβος esprima una sinestesia, per l'interazione tra il significato del termine e il suo aspetto fonetico; cf. anche Pind. *Ol.* 13, 93-94, *Isth.* 4, 47, αἰετοῦ ... ῥόμβον, «assalto vorticoso dell'aquila» (trad. in PRIVITERA 1992).



prodotto dai sonagli appesi ai cerchi dei tamburi⁶¹, mentre ai κρόταλα è accostato il perfetto κέχλαδ[εν] («risuonare», «crepitare», con efficace allitterazione), designante il rumore secco e persistente prodotto da piccoli oggetti assimilabili con le nacchere, che si percuotono l'una contro l'altra. Segue la suggestiva descrizione della luce delle fiaccole che rischiarano l'ambiente dei riti, i cui colori sono definiti dal participio αἰθομένα («acceso», «ardente», «fiammeggiante»)⁶² e dall'aggettivo ξανθός («biondo», «rosseggiante»), che veicola un'immagine di luminosità abbagliante e vivida⁶³.

Suoni e luce si uniscono nella simultanea evocazione del crepitare dei κρόταλα e della fiaccola suggerita dalla congiunzione τε, mentre la forma verbale κέχλαδ[εν], come evidenza van der Weiden, suggerisce il risuonare attraverso l'idea del «rigonfiamento», del «sollevamento»⁶⁴: il levarsi del suono si accompagna all'immagine del rigonfiamento della luce delle torce, che muta forma ed estensione connotando un contesto in cui gli elementi visivi e uditivi sono reciprocamente funzionali, e l'intensità della luce del fuoco corrisponde a sonorità forti e persistenti. L'aggettivo ξανθός arricchisce ulteriormente l'immagine, con un riferimento coloristico alla resina che fa bruciare le fiaccole⁶⁵, oltre che alla fiamma⁶⁶. Il fuoco nei riti è sacro, e la luce emanata dalle torce per rischiarare la notte e consentirne lo svolgimento⁶⁷ richiama la presenza della divinità e il suo favore: il fulmine spirante fuoco, prerogativa di Zeus, rappresenta in un'ulteriore immagine di luce l'onnipotenza della divinità suprema, a cui sono accostati anche Ares e Atena.

La luce nei riti è quindi simbolo e manifestazione del divino e dei suoi benefici sui fedeli, mentre, a livello metaforico, essa esalta sinesteticamente la potenza dei suoni: si pensi all'immagine del peana che «splende» (λάμπει)⁶⁸

⁶¹ Cf. LAVECCHIA 2000, 148.

⁶² I modelli epici di Pindaro nell'uso di αἰθομένων sono citati in VAN DER WEIDEN 1991, 71 e SUAREZ DE LA TORRE 2013, 188.

⁶³ Cf. Pind. *Ol.* 6, 55, ξανθαῖσι καὶ παμπορφύροις ἄ-/κτίσι.

⁶⁴ Cf. VAN DER WEIDEN 1991, 70, che cita CHANTRAINE 1968, 1261 («*builloner*», for the hypothetical present *χλάζω would be analogous with καχλάζω, «*bruire en bouillonnant*»).

⁶⁵ Secondo una efficace interpretazione di LAVECCHIA 2000, 151, che cita al riguardo Pind. fr. 122, 3 SNELL – MAEHLER (τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκρη, «bionda resina di verde incenso»), e considera l'uso di ὑπό riferito all'agente.

⁶⁶ Cf. Arist. *Col.* 791a4, τὸ δὲ πῦρ καὶ ὁ ἥλιος ξανθά.

⁶⁷ Cf. ad es. Eur. *Ba.* 145-146, *Io.* 716-718. Nelle *Rane* di Aristofane (325-335, 340-342, 396-403), Ἰακχος – personificazione del richiamo rituale dei misteri di Eleusi – guida con le torce alla dea (Demetra) il χορός degli iniziati.

⁶⁸ L'aggettivo λαμπρός («splendente») designa sinesteticamente un suono «luminoso», ovvero chiaro: nel trattato ippocratico *De aere, aquis et locis* (5), l'aggettivo



nella città di Tebe afflitta dalla pestilenza nell'*Edipo Re* di Sofocle (186), evocando il potere di guarire detenuto da Apollo – il dio a cui esso è rivolto, e che dispone la punizione di Coronide e la salvezza per il figlio Asclepio, che sarà guaritore – ma soprattutto manifestandosi come canto corale sonoro e forte, che spicca in un contesto di devastazione, intonato da cori che devono destare l'ascolto della divinità affinché l'epidemia abbia fine. L'accostamento sinestetico di suoni e luci intense si riscontra a più riprese anche nel dramma attico: nelle *Coefore* di Eschilo (386-387, πευκά-/ εντ' ὀλολυγμὸν)⁶⁹, ad esempio, il coro aspira a levare un grido trionfale che risuoni con forza, «splendendo» come fiammeggiante torcia di pino, mentre nei *Persiani* (395, σάλπιγξ [...] ἐπέφλεγεν) il suono forte della tromba incita «infiammando»⁷⁰, e nelle *Fenicie* di Euripide (1377-1378, ἐπεὶ δ' ἀνήφθη⁷¹ πυρσὸς ὡς Τυρσηνικῆς/σάλπιγγος ἡχή, σῆμα φοινίου μάχης), segnalando sanguinosa battaglia, si accende come fiaccola⁷².

Considerando tali contesti, accostabili a quelli del culto dionisiaco delle Tiadi sul Parnaso, ed inoltre alle cerimonie notturne delle vergini che cantano imenei per l'amica che va sposa, e ai riti delle fedeli tebane della Grande Madre e di Pan – elementi dell'attualità socio-culturale –, la trasgressione di Coronide, che, «a caccia di fantasmi con speranze inani» (23), si sottrae alla regola comunitaria e religiosa delle nozze e trascura il privilegio di portare in grembo il figlio di Apollo, emerge in tutta la sua valenza religiosa e sociale. La colpa della donna è punita pertanto con un male che si riversa anche sulla sua stirpe e sull'intera città: servendosi di un'efficace metafora, il poeta osserva che «il fuoco balzato da un germe molta selva distrugge sul monte» (36-37, πολλὰν δ' {ἐν} ὄρει πῦρ ἐξ

λαμπρόφωνοι («dalla voce chiara») è riferito ad individui sani (cf. anche *De arte*, 12); si veda inoltre Ps.-Arist. *De aud.* 800a15-16, «i suoni chiari (λαμπρά) vanno lontano, e riempiono interamente lo spazio contiguo», 801b22-25, «per i suoni chiari, invece, è come per i colori: anche in questo caso, i colori che più stimolano la vista sono quelli che si vedono più distintamente. In modo analogo, si deve ritenere che i suoni più chiari siano quelli più capaci di arrivare all'orecchio e di stimolarlo» (trad. FERRINI 2008); ROCCONI 2003, 71-72.

⁶⁹ Cf. anche KAIMIO 1977, 170-171.

⁷⁰ Cf. Pind. *Ol.* 9, 22, μαλεραῖς ἐπιφλέγων αἰοδαῖς, «infiammando con fieri canti».

⁷¹ Congettura di DIGGLE (1994) in luogo della lezione trādita ἀφείθη (da ἀφήμι, «emettere»).

⁷² Tali sinestesie tragiche tra luci e suoni sono richiamate in KAIMIO 1977, 236. Cf. anche Pind. *Isth.* 4, 43 (il poeta spera che le Muse gli concedano di «accendere la fiaccola degli inni», ἄψαι πυρσὸν ὕμνων); Eur. *El.* 694-695, ὑμεῖς δέ μοι, γυναῖκες, εὖ πυρσεύετε/κραυγὴν ἀγῶνος τοῦδε, «e voi, donne, accendete bene per me come luce di torcia il grido di questa contesa».



ένός/σπέρματος ένθορόν άϊστωσεν ύλαν)⁷³. L'άθημις δόλος (32) di Coronide si abbatte con nefaste conseguenze su coloro che le sono vicini, dilagando come un rovinoso incendio e apportando una contaminazione annientatrice dell'intero contesto in cui vive colei che non rispetta la giustizia dei legami familiari e sociali. L'immagine del fuoco come flagello e punizione si amplifica ulteriormente nel riferimento alla pira funebre, il «muro di legno» (τείχει ...έν ξυλίνω) su cui la «vampa rapace di Efesto» racchiude e divora il corpo della ragazza tessalica, (38-40), contrapposta col rogo funebre di Achille (102): avvolto dalle fiamme che ne estinguono il corpo, l'eroe suscita il lamento luttuoso (γόος) dei Danai, in una condizione di radicale opposizione rispetto all'annientamento che si irradia da Coronide. Se quella di Achille è una morte da eroe – e di conseguenza lo è anche il funerale – per Coronide non si leva alcun lamento, e la pira su cui il suo corpo arde è causa di un annientamento a cui sopravvive solo l'onta della sua stolta *hybris*⁷⁴.

Il funerale di Achille è evocato nell'ode all'interno di una contrapposizione tra la sorte del tiranno malato e quella di due eroi che avrebbero dovuto godere di felicità imperitura per i loro privilegi e la benevolenza divina, ma hanno conosciuto anch'essi il dolore: si tratta di Cadmo, colpevole di avere ucciso il serpente sacro ad Ares, e le cui figlie dovettero subire la follia dionisiaca⁷⁵, e di Peleo, padre di Achille, che deve sopportare il dolore per la morte del figlio. Se ad essi, tuttavia, è stato riservato un riscatto – Semele, figlia di Cadmo, è madre di Dioniso; la fama di Achille rende illustre Peleo – anche Ierone, in virtù delle sue imprese grandiose, cantate dal poeta, otterrà fama eterna⁷⁶, mentre per il ruolo di ierofante svolto nei riti di Demetra e Persefone a Siracusa può aspirare alla sopravvivenza oltremondana riservata ai μύσται.

⁷³ Come evidenzia TSITSIBAKOU-VASALOS 2010, 37, *Apollo transforms his impregnating semen, σπέρμα ένθορόν, into a seed of fire that wreaks vengeance. In an oxymoron, the generative seed is visualized as an agent of death, while its purity and potency are reaffirmed and reinstated through fire*. Come ricostruisce FERMI (2018, 225-230), il *miasma* di Coronide innesca la propagazione presso i suoi «vicini» di un λοιμός (35-36), rispetto a cui la metafora del seme trova pieno riscontro in ambito medico (cf. in part. NUTTON 1983, cit. in FERMI 2018, 226 n. 8).

⁷⁴ L'evocazione del funerale di Achille non si contrappone solo a quella della pira di Coronide, ma anche alla punizione di Asclepio, sia per la corrispondenza tra madre e figlio, sia per il fatto che entrambi gli eroi sono allievi di Chirone (su Chirone e l'arte medica cf. ad es. *Il.* 4, 219, 11, 831-832).

⁷⁵ Come è noto, il mito della follia delle tre figlie di Cadmo (Ino, Agave, Autonoe) informa la trama delle *Baccanti* di Euripide (le donne uccidono Penteo, figlio di Agave e re di Tebe).

⁷⁶ Il tiranno di Siracusa rifondò la città di Catania col nome di Etna (*Aitna*) nel 476 a.C. (cf. Diod. 11, 49,, 1).



Il riferimento a Semele sembra contrapporsi, come ulteriore evocazione di *pietas* e della necessità della sottomissione alla superiorità della norma divina, al mito di Coronide e della nascita di Asclepio. Anche la nascita di Dioniso è connessa col fuoco: indotta dalla gelosa Hera a chiedere a Zeus di unirsi a lei nello stesso modo in cui si accostava alla legittima sposa, Semele è infatti folgorata dal dio, ed è presa anzitempo dalle doglie del parto. La donna muore, e Zeus cuce all'interno di una sua coscia il bambino prematuro, partorendolo in seguito da lì⁷⁷. A differenza di Asclepio, che nasce dal grembo materno attraverso l'intervento di Apollo, e rimane legato alla tracotante natura umana della madre⁷⁸ – come manifestano la pretesa di voler resuscitare un morto e la folgore che lo punisce –, Dioniso appare pienamente figlio di Zeus, che assume anche funzione materna nel «partorirlo».

Conclusioni

Nella vicenda mitica di Asclepio, il fulmine che lo punisce per aver tentato di riportare in vita un defunto definisce una situazione opposta rispetto al passaggio di Dioniso dal ventre di Semele al corpo di Zeus, che lo darà alla luce: mentre la *hybris*⁷⁹ attira su Asclepio la punizione della fiammeggiante folgore di Zeus (105, αἶθων δὲ κεραυνός), l'immagine di Dioniso, «corego degli astri spiranti fuoco» e «custode di notturne invocazioni» (Soph. *Ant.* 1146-1148)⁸⁰, appare ancorata ad una definita identità divina il cui percorso si mantiene estraneo alla *hybris*.

⁷⁷ Cf. Eur. *Ba.* 1-3, 88-98, 242-244, 288-289, 522-525; 597-599. Per un confronto tra il parto di Coronide e quello di Semele si rinvia a LARSON 1995, 90, 96-98; BURGESS 2001, 217-219, 224; ROMANI 2004, 50 n. 18, 65-67. Dioniso riporta in vita la madre dall'Ade compiendo una catabasi (cf. Plut. *Quaest. Gr.* 293c-f, *Vend. Div.* 566; Diod. 4, 25, 4; Paus. 2, 31, 2; 37.5; Apollod. 3, 5.3). La coscia di Zeus sembra costituire un riferimento indiretto ai suoi genitali, adombrato nell'epiteto Ἐβορχής con cui Dioniso era venerato a Samo (cf. Hesych. s.v.). Dioniso era venerato in forma fallica (un tronco sormontato da un volto, portato in processione) a Lesbo (cf. Paus. 10, 19, 3).

⁷⁸ Appare significativo invece che, in un primo tempo, Asclepio curi quanti sono afflitti da febbri (50) e sia valente chirurgo (53), custode del retaggio del dio – che lo aveva estratto dal cadavere di Coronide prima che questo fosse posto sulla pira funeraria –, e pertanto estraneo alla fine della madre anche per il suo potere di contrastare e guarire il «fuoco» delle febbri.

⁷⁹ Come osserva Apollo nelle *Eumenidi* di Eschilo (647-650), Zeus non ha escogitato incantesimi (ἐπωδαί) per resuscitare un morto.

⁸⁰ Come evidenzia JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2013, 291-293), Sofocle sembra essere il primo autore a connettere le Tiadi con Dioniso; secondo la studiosa, in questi versi dell'*Antigone* sono evocate le due feste delfiche *Herois* e *Charilla*, la prima connessa con la ἀναγωγή di Semele, la seconda col suicidio per impiccagione della giovane Charilla.



Per altri versi, in relazione alla malattia di Ierone, che offre l'occasione del componimento, il fuoco diviene metafora della sofferenza – dalla quale nemmeno il medico divino è talvolta capace di liberare, data la mortalità della condizione umana – e, al tempo stesso, simbolo dei riti misterici di cui il tiranno è ierofante, che gli consentiranno di sopravvivere oltre la caducità del suo corpo minato dal male. L'immagine del fuoco, infatti, è specificamente riferita nell'ode anche alla febbre (πῦρ)⁸¹, che consente al poeta di connettere il mito con l'attualità: il fuoco ardente che consuma i malati nel tempo del mito (50) si rivela anche in Ierone, per il quale sarebbe necessario un nuovo «guaritore di morbi febbrili» (65-66) istruito da Chirone, al pari di Asclepio, perché possa restituire la salute ad uomini valenti⁸². Nell'impossibilità di persuadere il Centauro, il poeta si rivolge allora alla Grande Madre, venerata presso la sua casa⁸³, ricordando al tiranno, che ha conseguito molteplici e grandiosi successi, che «per un bene due mali gli immortali spartiscono agli umani» (81)⁸⁴, un monito che solo gli uomini di valore (83, ἀγαθοί) possono sopportare con dignità (82, κόσμῳ φέρειν), mentre esso è intollerabile per gli stolti (νήπιιοι). Afflitto dal fuoco delle sue febbri, e memore che «a lungo non dura *inalterata* la prosperità degli uomini» (105-106, ὄλβος {δ'} οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται/ σάος)⁸⁵, Ierone è pertanto indotto dal canto che lo esalta a ricordarsi dei propri limiti umani, e a contare sulla potenza eternatrice della poesia, che trascende la sua condizione di sofferente rendendolo illustre per sempre tra gli uomini, ma anche a confidare nella funzione salvifica dei misteri della Grande Madre. Inseriti nel contesto del mito di Asclepio, Dioniso e sua madre Semele sembrano costituire, pertanto, un modello, configurando per Asclepio, e nell'attualità per Ierone, una sorta di *happy ending* nella reale possibilità di un riscatto, consistente nello statuto divino per l'uno, e nella sopravvivenza nella memoria per l'altro, che acquista luminosità di certezza proprio in virtù di quanto è successo ad Asclepio.

⁸¹ I capitoli 42-49 del libro 4 del trattato ippocratico *Sulle malattie* contengono un ampio e significativo resoconto della febbre come 'fuoco'. Alle febbri sono dedicati anche i libri 5-7 di *Epidemie* (il libro 6 ne offre una classificazione).

⁸² Sulle vittorie agonali di Ierone e sulle allusioni alla sua malattia nella *Pitica III* cf. ROBBINS 2013.

⁸³ Sul legame di Pindaro con tale culto cf. Pind. fr. 95.3 SN.-M.; Paus. 9, 25, 3; LEHNUS 1979, 3-55 (secondo cui [16 e n. 43] *Pyth.* 3, 77-78 farebbe riferimento a Siracusa, e non alla dimora di Pindaro, a Tebe; di opinione contraria è, fra gli altri, D'ALESSIO 1994, 138-139).

⁸⁴ Si tratta di una evidente parafrasi delle parole di Achille a Priamo in *Il.* 24, 527-528 (i due otri, uno contenente il bene, e l'altro i mali, sulla soglia di Zeus).

⁸⁵ Accolgo al v. 106 la congettura σάος, intesa a sanare la lacuna prima del trådito ὅς (cf. per un'interpretazione al riguardo LANE 2020, 490-491).



Pindaro costruisce pertanto un'ode che, se da un lato conforta Ierone con la speranza di sopravvivere alla fragilità del suo corpo minato dal male, dall'altro conferisce alla poesia un valore sacrale: inserito nello stesso orizzonte dei riti, il canto poetico, prerogativa di cantori in possesso di una *technē* raffinata ed esclusiva che celebra le imprese e il carattere di uomini straordinari, possiede uno statuto mistico, in quanto esso prevede comunicazione e concordia tra le divinità che lo ispirano e ne sono garanti – all'interno di feste ad esse dedicate –, e il poeta che lo compone e ne istruisce l'esecuzione dinanzi alla comunità.

Riti e canto poetico appaiono connessi e complementari, offrendo a quanti ne sono partecipi – gli iniziati ai riti, e gli individui di cui i poeti cantano le imprese – l'unica possibilità di una vita oltre la morte. Attraverso il richiamo a miti che illustrano il monito di accettare i limiti imposti agli uomini, e il favore divino connesso col partecipare ai riti, il poeta sembra pertanto volere offrire a Ierone dei modelli che gli consentano di accettare consapevolmente la sua difficile situazione di sofferenza.

Accostando la sua vicenda di uomo potente e valoroso, ma afflitto dalla malattia, alle storie mitiche di Asclepio, Dioniso e Achille, accomunati dallo statuto eroico⁸⁶ e dalla presenza del fuoco nei momenti significativi delle loro vicende⁸⁷, il poeta auspica pertanto che Ierone possa sublimare nella memoria dei posteri, e grazie alla sua iniziazione ai Misteri, il proprio destino mortale⁸⁸, accedendo – sebbene non abbia una nascita divina – ad una condizione *post mortem* assimilabile a quella di un eroe mitico. Ierone continuerà a vivere nella beatitudine dei *μύσται* e, grazie ai versi che gli sono

⁸⁶ Dioniso è detto eroe nell'inno delle donne di Elide (PMG 871, cf. FURLEY – BREMER 1, 373-377, 2, 369-372). Ad Achille è rivolto un culto eroico, attestato ad esempio in Paus. 6, 26, 3 (nel ginnasio di Elide esisteva una tomba vuota con funzione di oracolo, presso la quale si celebrava il suo culto; nel giorno della festa, le donne rendevano onori all'eroe e si percuotevano il petto in segno di lutto). Sul culto di Achille si rinvia in generale a SHAW 2001. Sugli esempi mitici nell'ultima parte dell'ode (vv. 84-106) e la loro connessione con Ierone, cf. CURRIE 2005, 397-405.

⁸⁷ Al fine di rendere immortale il figlio Achille, la ninfa Teti lo ungeva d'ambrosia di giorno, e lo lasciava avvolgere dalle fiamme di notte, per distruggere l'elemento mortale ereditato dal padre. Una notte Peleo li osservò di nascosto e, visto il figlio che si dibatteva tra le fiamme, iniziò a urlare, salvandolo. Teti fuggì via e ritornò nel mare, dalle Ninfe sue sorelle e dal padre (cf. Apollod. 3, 13, 6; *Schol. in Lycophron*, 178; Hes. fr. 300 MERKELBACH – WEST; Ap. Rh. Arg. 4, 869-879).

⁸⁸ La necessità di non aspirare all'immortalità, propria solo degli dèi, è ribadita in *Pyth.* 3, 61-62.



dedicati, nella memoria di quanti lo hanno conosciuto e di coloro che verranno⁸⁹.

Antonietta Provenza
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Viale delle Scienze, Ed. 15 90128 Palermo
antonietta.provenza@unipa.it
on line dall'11.12.2021

Bibliografia

- ALESHIRE 1989
S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion: the people, their dedications, and the Inventories*, Amsterdam 1989.
- BERNABÉ 1996
A. Bernabé (ed.), *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, I, cum appendice iconographica a R. Olmos confecta, Stutgardiae – Lipsiae 1996² (1987¹).
- BERNABÉ – JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2008
A. Bernabé – A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden – Boston – Köln 2008.
- BOWIE 1993
A.M. Bowie, *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993.
- BURGESS 2001
J.S. Burgess, *Coronis Aflame: The Gender of Mortality*, «Classical Philology» 96 (2001), 214-227.
- BURKERT 1989
W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma – Bari 1989 (ed. or. *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass. 1987).
- CHANTRAINE 1968
P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris 1968.
- CINGANO 1991
E. Cingano, *La data e l'occasione dell'encomio bacchilideo per Ierone (Bacchyl. fr. 20c Sn.-M.)*, «QUCC» n.s. 38 (1991), 31-34.
- COZZOLI 2001
COZZOLI A.T. (ed.), *Euripide. Cretesi. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Roma 2001.
- CSAPO 2008
E. Csapo, *Star Choruses: Eleusis, Orphism, and New Musican Imagery and Dance*, in M. Revermann – P. Wilson (eds), *Performance, Iconography, Reception. Studies in honour of Oliver Taplin*, Oxford 2008, 262-290.

⁸⁹ La fama di Ierone e, al contempo, l'auspicio del poeta di un interesse vasto e collettivo per le sue sorti, conseguente all'ammirazione destata dalla grandezza delle sue imprese, si esprime già nell'esordio dell'ode (2-3).



- CURRIE 2005
 B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005.
 DALE 1954
 A.M. Dale (ed.), *Euripides. Alcestis*, edited with introduction and commentary, Oxford 1954.
 D'ALESSIO 1994
 G.B. D'Alessio, *First-person Problems in Pindar*, «BICS» 39 (1994), 117-139.
 DASEN 1994
 V. Dasen, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zürich 2005.
 DEMAND 1994
 N. Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore – London 1994.
 DIGGLE 1994
 J. Diggle (ed.), *Euripidis Fabulae*. 3, Oxford 1994.
 DODD – FARAONE 2003
 D.B. Dodd – Ch. A. Faraone (eds), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London – New York 2003.
 EDELSTEIN 1998²
 E.J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore – London 1998² (1945¹).
 FERMI 2018
 D. Fermi, *Lo sventurato connubio. Ricerche sul mito di Koronis*, Bari 2018.
 FERRINI 2008
 M.F. Ferrini, [Aristotele]. *I colori e i suoni*, introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 2008.
 FURLEY 1981
 W.D. Furley, *Studies on the Image of Fire in Ancient Greek Religion*, New York 1981.
 FURLEY – BREMER 2001
 W.D. Furley – J.M. Bremer, *Greek Hymns*. Vol. 1. *The Texts in Translation*. Vol. 2. *Greek Texts and Commentary*, Tübingen 2001.
 GARLAND 1992
 R. Garland, *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion*, London 1992.
 GENTILI 2006⁴
 B. Gentili, *Pindaro. Le Pitiche*, introduzione, testo critico e traduzione di *Id.*, commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini, Milano (Fondazione Lorenzo Valla) 2006⁴.
 GÉRARD-ROUSSEAU 1968
 M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes Myceniennes*, Roma 1968.
 GHERCHANOC 2012
 F. Gherchanoc, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris 2012.
 GRAF 1974
 F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin – New York 1974.
 GRAF – JOHNSTON 2007
 F. Graf – S.I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London – New York 2007.
 HORDERN 2002
 J.H. Hordern (ed.), *The Fragments of Timotheus of Miletus*, Oxford 2002.



HUTCHINSON 2001

G.O. Hutchinson, *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford 2001, 328-330.

ISRAELOWICH 2012

I. Israelowich, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Leiden – Boston 2012.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2013

A.I. Jiménez San Cristóbal, *The Sophoclean Dionysos*, in A. Bernabé – M. Herrero – A.I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín (eds), *Redefining Dionysos*, Berlin – Boston 2013, 272-300.

JOUANNA 2010

J. Jouanna, *Les sanctuaires des divinités guérisseuses dans l'Athènes classique: innovations et continuités*, in J. De La Genière – A. Vauchez – J. Leclant (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne*, Actes du 20^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 9 et 10 octobre 2009, Paris 2010, 65-90.

KAIMIO 1977

M. Kaimio, *Characterization of Sound in Early Greek Literature*, Helsinki 1977.

KÄPPEL 1992

L. Käppel, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin – New York 1992.

KERÉNYI 1959

K. Kerényi, *Asklepios. Archetypal Image of the Physician Existence*, New York 1959 (ed. or. *Der göttliche Arzt: Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Basel 1948).

KINGSLEY 2007

P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano 2007 (ed. or. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford 1995).

KOWALZIG 2007

B. Kowalzig, *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007.

LANE 2020

N. Lane, *Pindar, Nemean 2.13-15, «Mnemosyne» 73.3 (2020), 483-489.*

LARSON 1995

J. Larson, *Greek Heroine Cults*, Madison 1995.

LAVECCHIA 2000

S. Lavecchia (ed.), *Pindari Dithyramborum Fragmenta*, Roma 2000.

LAVECCHIA 2013

S. Lavecchia, *Becoming like Dionysos: Dithyramb and Dionysian Initiation*, in B. Kowalzig – P. Wilson (eds.), *Dithyramb in Context*, Oxford, 2013, 59-75.

LEHNUS 1979

L. Lehnus (ed.), *L'Inno a Pan di Pindaro*, Milano 1979.

LEVEN 2011

P.A. LeVen, *The Many-Headed Muse. Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*, Cambridge 2011.

LLOYD 2003

G.E.R. Lloyd, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford 2003.

MATHIESEN 1999

Th.J. Mathiesen, *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln – London 1999.



- MCINERNEY 1997
J. McInerney, *Parnassus, Delphi and the Thyiades*, «GRBS» 38 (1997), 263-283.
- MELFI 2007
M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia*, Roma 2007.
- MERKELBACH – WEST 1967
R. Merkelbach – M.L. West (eds), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.
- MITCHELL BOYASK 2008
R. Mitchell Boyask, *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*, Cambridge – New York 2008.
- MONTIGLIO 2005
S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago – London 2005.
- MORGAN 2015
K.I. Morgan, *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C.*, Oxford 2015.
- MÜLLER 1987
D. Müller, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots: Griechenland im Umfang des heutigen Griechischen Staatsgebietes*, Tübingen 1987.
- NICOSIA 2009
S. Nicosia, *Sogno e medicina nell'Asclepio di Pergamo*, «Medicina nei Secoli» 21, 2 (2009), 631-661.
- NUTTON 1983
V. Nutton, *The Seeds of Disease: an Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance*, «Med. Hist.» 27 (1983), 1-34.
- NUTTON 2013²
V. Nutton, *Ancient Medicine*, London-New York 2013².
- OLMOS 1986
R. Olmos, *Eileithyia*, in H.G. Ackermann – J.R. Gisler (eds.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 3.1, Zürich 1986, 685-699.
- PAGE 1962
Page D.L. (ed.), *Poetae Melici Graeci*, Oxonii 1962.
- PARKER 2005
R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PINGIATOĞLOU 1981
S. Pingiatoglou, *Eileithyia*, Würzburg 1981.
- PIRONTI – PIRENNE-DELFORGE 2013
G. Pironti – V. Pirenne-Delforge, *Ilithyie au travail: de la mère à l'enfant*, «Mètis» 11 (2013), 71-91.
- POWELL 1925
I.U. Powell (ed.), *Collectanea Alexandrina: Reliquiae Minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae, 326-143 a.C., Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxford 1925.
- POWER 2019
T. Power, *The Sound of the Sacred*, in S. Butler – S. Nooter (eds), *Sound and the Ancient Senses*, London – New York 2019, 15-30.
- PRIVITERA 1992
G.A. Privitera (a cura di), *Pindaro. Le Istmiche*, Milano 1992.



PROVENZA 2016(a)

A. Provenza, *The Pythagoreans and the Therapeutic Effects of the Paean between Religion, Paideia and Politics*, in A.-B. Renger – A. Stavru (eds), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden 2016, 293-304.

PROVENZA 2016(b)

A. Provenza, *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Roma 2016.

RIEDWEG 1995

Ch. Riedweg, *Orphisches bei Empedokles*, «Antike und Abendland» 41 (1995), 34-59.

ROBBINS 2013

E.I. Robbins, *Thalia delighting in song. Essays on ancient Greek poetry*, ed. by B. MacLachlan, Toronto – Buffalo – London 2013, 175-191 (precedentemente *The Gifts of the Gods: Pindar's Third Pythian*, «CQ» 40.2 (1990), 307-318).

ROBERTSON 1996

N. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion*, in E.N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden – Boston – Köln 1996, 239-304.

ROCCONI 2003

E. Rocconi, *Le parole delle Muse. La formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia antica*, Roma 2003.

ROLLER 1999

L.E. Roller, *In Search of the God Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley – Los Angeles – London 1999.

ROMANI 2004

S. Romani, *Nascite speciali. Usi e abusi del modello biologico del parto*, Alessandria 2004.

RUTHERFORD 1993

I. Rutherford, *Paeanic Ambiguity: a Study of the representation of the *παίαν* in Greek Literature*, «QUCC» n.s. 44, N. 2 (1993), 77-92.

RUTHERFORD 2001

I. Rutherford, *Pindar's Paeans: a Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001.

SCHAUBER 2005

H. Schaubert, s.v. *Bacchos*. *Der eleusinische Kultstab, Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* V, 2b, Los Angeles 2005, 385-389.

SCHLESIER 2002

R. Schlesier, *Der Fuss des Dionysos: zu PMG 871*, in H.F.J. Horstmanshoff – H.W. Singor – F.T. van Straten – J.H.M. Strubbe (Hrsg.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden – Boston – Köln 2002, 161-191.

SFAMENI GASPARRO 2003

G. Sfameni Gasparro, *Ancora sul termine τελετή: osservazioni storico-religiose*, in *Ead.*, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, 99-117 (già in *C. Questa* (ed.), *Filologia e forme letterarie: Studi offerti a Francesco Della Corte*, Urbino 1988, 137-152).

SHAW 2001

P.J. Shaw, *Lord of Hellas, Old Man of the Sea. The Occasion of Simonides' Elegy on Plataea*, in D. Boedeker – D. Sider (eds), *The New Simonides. Contexts of Praise and Desire*, Oxford 2001, 164-181.

SNELL – H. MAHLER 1975

B. SNELL – H. MAHLER (edd.), *Pindarus. Pars II. Fragmenta*, Lipsiae 1975⁴ (ed. rivista da H. Maehler).



SOURVINOU-INWOOD 1997

Ch. Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change: Ideology and Ritual at Eleusis*, in M. Golden – P. Toohey (eds), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World*, London 1997, 132-164.

SOURVINOU-INWOOD 2003

Ch. Sourvinou-Inwood, *Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult*, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York 2003, 25-49.

STEWART 1982

F. Stewart, *Dionysus at Delphi: the Pediments of the Sixth Temple of Apollo and Religious Reform in the Age of Alexander*, in R. Barr-Scharrar – E.N. Borza (eds), *Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*, Washington D.C. 1982, 205-227.

SUÁREZ DE LA TORRE 1992

E. Suarez de la Torre, *Expérience orgiastique et composition poétique: le Dithyrambe II de Pindare (fr. 70B Snell – Maehler)*, «Kernos» 5 (1992), 183-207.

SUÁREZ DE LA TORRE 2013

E. Suárez De La Torre, *Apollo and Dionysos: Intersections*, in A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A.I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (eds), *Redefining Dionysos*, Berlin – Boston 2013, 58-81.

TSITSIBAKOU-VASALOS 2010

E. Tsitsibakou-Vasalos, *Brightness and Darkness in Pindar's Pythian Ode 3. Aigla-Koronis-Arsinoë and Her Coming of Age*, in M. Christopoulos – E.D. Karakantza – O. Levaniouk (eds), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham 2010, 30-76.

VERNANT 1973

J.-P. Vernant, *Le mariage en Grèce archaïque*, «PP» 28.3 (1973), 51-79 (trad. in *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981, 50-75).

VILLANUEVA-PUIG 1986

M.Ch. Villanueva-Puig, *À propos des Thyiades des Delphes*, in *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes* (Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome. Rome, 24-25 mai 1984), Roma 1986, 31-51.

YOUNG 1968

D.C. Young, *Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3 and Olympian 7*, Leiden 1968.

VAN DER WEIDEN 1991

M. van der Weiden (ed.), *The Dithyrambs of Pindar: Introduction, Text, and Commentary*, Amsterdam 1991.

WEST 1989

M.L. WEST (ed.), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Vol. 1. Oxford 1989².

WEST 1992

M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.

ZIMMERMANN 2008

B. Zimmermann, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Berlin 2008.



Abstract

Argomento dell'articolo sono i miti di Coronide e del figlio Asclepio nella *Pitica III* di Pindaro, in cui l'immagine del fuoco assume particolare rilievo in relazione ad entrambi. Asclepio è sottratto dal padre, Apollo, al corpo della madre che brucia sulla pira funeraria, e colpito dal fulmine di Zeus dopo aver cercato di riportare in vita un morto: il ciclo della sua esistenza – precedente alla divinizzazione – sembra pertanto replicare quello di Coronide, che si unisce ad un mortale mentre porta in grembo il figlio di Apollo, ed infrange la legge umana che prescrive i riti nuziali. Apollo causa quindi la sua morte attraverso l'intervento della sorella Artemide, che è detta θύοισα ('furente'), con riferimento al ruolo di Dioniso a Delfi. La vicenda di Coronide è contrassegnata dall'immagine del fuoco, nella duplice accezione di fiamma che punisce ed annienta, e di luce che risplende evocando la divinità, ed illuminando i riti da lei negletti. Al contrario, per quanti rispettano gli dèi, consapevoli dei limiti della condizione umana, fuoco e luce evocano gli dèi e i doni che essi concedono agli uomini, come mostrano i riti dionisiaci e il mito di Dioniso, che offrono a Ierone, destinatario dell'ode, la speranza di continuare a vivere nella memoria dei posteri, grazie alla sua partecipazione ai Misteri.

Parole chiave: Coronide, Asclepio, Misteri, Dioniso, Artemide

This paper is focused on the myths of Coronis and her son Asclepius in Pindar's *Pythian Ode 3*, where the image of fire is particularly emphasised as a main link between them. Born – thanks to his father Apollo – through the fire that burns his mother's corpse on the funeral pyre, and struck by Zeus' lightnings after he had tried to bring a dead man back to life, Asclepius' life-cycle – before divinization – seems to replicate Coronis' one. In fact, she lies in bed with a mortal man while she is pregnant of Asclepius, Apollo's son, and also breaks the human law of the wedding rites. Therefore Apollo causes her death, through the intervention of his sister Artemis. The goddess is said to be 'furious' (θύοισα), thus recalling the role of Dionysism in Delphi. Coronis' fate is counterpointed by the image of fire, both as blaze that punishes and annihilates, and as light that divinely shines, and illuminates the rites she has neglected. On the contrary, for people who respect the gods and are aware of the limits of their human condition, fire and light are evocative of the gods and their gifts to mankind, as the Dionysiac rites and the myth of Dionysos show, offering to Hieron, the recipient of the ode, the hope of a life after death in the memory of posterity, thanks to his participation in Mystic rites.

Keywords: Coronis; Asclepius, Mysteries, Dionysus, Artemis